

<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.27.10>

**Krzysztof Kędziora**

Instytut Filozofii

Uniwersytet Łódzki

kedziora@filozof.uni.lodz.pl

Marek A. Cichocki, *Władza i Pamięć*, Ośrodek Myśli Politycznej,  
Kraków 2005, ss. 274.

Główna myśl książki Marka A. Cichockiego wydaje się być zawarta już w jej tytule: *Władza i pamięć. O politycznej funkcji historii*. Książka jednak przy pierwszej lekturze więcej rodzi wątpliwości niż ich rozwiewa, tak jak więcej pytań podsuwa niż udziela nań odpowiedzi. Czytelnik zaintrygowany tytułem pyta o związek między władzą a pamięcią; czy ma on charakter tylko funkcjonalny, czy może zachodzi na głębszym poziomie, a jeśli tak, to na jakim; zapytuje o rolę historii w polityce; docieka czym w rzeczy samej jest polityka, a czym historia. Z tymi pytaniami zostaje pozostawiony niejako sam sobie, książka bowiem udzielając na nie odpowiedzi, czyni to w taki sposób, że trud ich odnalezienia spoczywa na barkach czytelnika. Dzieje się tak przede wszystkim z racji struktury i charakteru samej książki. Nie jest ona bowiem rozprawą, która w sposób systematyczny eksplikuje interesujące nas zagadnienia. Nie jest też pracą, w której różnorakie wątki są ze sobą jasno i wyraźnie połączone. Jest zbiorem esejów, w dużej mierze publikowanych już wcześniej.

Teksty w niej zamieszczone dotyczą różnych zagadnień, czasem luźno ze sobą powiązanych, czasem będących w dużej mierze powtórzeniem tez stawianych w tekstach wcześniejszych. Różnią się nie tylko samą tematyką, ale i charakterem podejmowanej tematyki. Dotyczą więc spraw mniej lub bardziej bieżących, ale i zagadnień ponadczasowych, o zasięgu a to lokalnym, a to o charakterze uniwersalnym. Wymusza to różnorodność formy. Mamy zatem do czynienia i z publicystyką, jak i z eseistyką filozoficzną<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Aby czytelnik miał orientację w treści i charakterze książki, zamieszczamy skrócone przedstawienie jej zawartości. Eseje opublikowane w tym zbiorze zostały pogrupowane w czterech tematycznych blokach. Pierwszy z nich nosi tytuł *Polskie zmagania z nowoczesnością* i teksty w nim zamieszczone (*Sen o potęgę; Suwerenność w kulturze; Ziemia obiecana – powieść o polskiej transformacji*) dotyczą specyficznie polskiego pojmowania nowoczesności, procesów modernizacyjnych oraz ich związków z narodową tradycją. Teksty z bloku drugiego – *Odnowienie wspólnoty* – dotyczą zarówno spraw polskich, jak ukonstytuowania się po 1989 roku określonej formy (bez)ładu społecznego, ekonomicznego i politycznego oraz jego źródeł i możliwych dróg

Szereg myśli w książce wyrażonych i wątków w niej podjętych zdaje się *krążyć* wokół głównego zagadnienia bądź być z nim w taki, a nie inny sposób *związany*. Czytelnik sam musi je ze sobą powiązać, poruszając się wraz z autorem na różnych poziomach abstrakcji i ogólności, przechodząc od jednego zagadnienia do drugiego, a także musi sam poszukiwać odpowiedzi na rodzące się w trakcie lektury pytania i wątpliwości. W niniejszej recenzji podejmiemy się tego rekonstrukcyjnego zadania, unikając o tyle, o ile to możliwe krytycznego odnoszenia się do tez formułowanych przez Cichockiego. Pomińmy też te zagadnienia, które z naszego punktu widzenia wydadzą się bez większego znaczenia filozoficznego.

Punktem wyjścia rozważań Cichockiego jest określone rozumienie tego, czym jest wspólnota polityczna, jak też – sięgając głębiej – istota tego, co polityczne. Wspólnoty politycznej nie sposób wyjaśnić w kategoriach takich instytucji, jak reguły i procedury kształtowania woli politycznej czy prawo organizujące życie społeczne. Dzieje się tak, ponieważ to, co polityczne jest czymś swoistym, czymś czego nie da się wyjaśnić w kategoriach innych niż kategorie właściwe dla tej sfery, czyli w kategoriach politycznych. Nie odwołuje się tu jednak Cichocki, jak można by się spodziewać, do Carla Schmitta i jego wyjaśnienia tego, co polityczne w istotowych dla tego obszaru pojęć wroga i przyjaciela, lecz do klasycznych kategorii i rozróżnień.

Fundamentalnym rozróżnieniem w tym kontekście jest rozróżnienie pomiędzy tym, co społeczne a tym, co polityczne. To, co społeczne – odwołując się do Arystotelesa – jest sferą *oikos*. Obejmuje ona aktywność człowieka ukierunkowaną na materialną i biologiczną reprodukcję życia w jego wymiarze osobniczym, jak i społecznym. Ma nie tylko podtrzymywać życie, ale i czynić je wygodnym i bezpiecznym. Poddana jest „dyktatowi biologicznych konieczności, związana z troską o przeżycie i realną groźbą niedostatku, z trudem i wysiłkiem codziennej pracy [...]” (128). To jednak nie tylko sfera konieczności życiowych, ale także – co dodaje Cichocki już od siebie – sfera realizacji ideału równości.

Jak więc sfera tego, co społeczne jest sferą poddaną życiowym koniecznościom, w której realizuje się, niejako w sposób naturalny, ideał

---

wyjścia z kryzysu (*Solidarność jako Lud Boży; Solidarystyczne podstawy patriotyzmu; Nieznośny ciężar systemu*), jak i spraw ogólniejszych, na przykład relacjom między tym, co społeczne (sferą reprodukcji życia materialnego) a tym, co polityczne (sferą wolności, sprawiedliwości, cnoty i realizacji dobra wspólnego) i tym, co religijne (*To co społeczne*) czy różnego rozumienia czasu i jego odniesienia do działania, szczególnie działania politycznego (*Czas i polityka*). Blok trzeci poświęcony zostaje sprawom europejskim: pytaniom o możliwość ukształtowania się europejskiej tożsamości czy roli religii w życiu Europy. Część ostatnia zawiera natomiast teksty o największym ciężarze teoretycznym. Dotyczą one specyficznie chrześcijańskiego pojmowania czasu historycznego i jego relacji do wieczności (*Ten, kto powstrzymuje; Unamuno czy Schmitt – Dawid czy Salomon?*) czy możliwości teologii politycznej, czyli wyjaśnienia zjawisk politycznych w kategoriach teologicznych (*Wieczny pokój św. Augustyna*).

równości, tak sfera polityczna jest sferą wznoszącą się ponad sferą *oikos*, sferą „obywatelskiej wolności”, sprawiedliwości oraz realizacji dobra wspólnego. Nie mamy tutaj jednak do czynienia z przeciwieństwem owych dwóch sfer, lecz z ich jednością. Dopiero bowiem tam, gdzie życiowe konieczności zostaną zaspokojone, tam gdzie nie ma potrzeby troszczyć się o przeżycie, stawiać czoła niebezpieczeństwu nędzy i zmagać się z codzienną pracą, tam możliwe jest *polis*. Dopiero żyjąc politycznie, stajemy się ludźmi, a podrzędna sfera reprodukcji biologicznego i materialnego życia uzyskuje swoją moralną głębię.

Teraz staje się jasne, dlaczego wspólnoty politycznej nie sposób wyjaśnić w kategoriach instytucji takich jak mechanizmy kształtowania woli powszechnej czy prawo, którego celem jest uzgadnianie zewnętrznej wolności jednostek. Zakładają one bowiem pluralizm i rozbieżność celów, do jakich jednostki dążą, negując tym samym istnienie dobra wspólnego; co więcej: celów pochodzących z porządku tego, co społeczne, jakimi to celami jest zarówno jednostkowa, jak i grupowa pomyślność. Polityka w tym przypadku traci swą autonomię i swoistość. Staje się niczym więcej jak tylko formą administrowania życiem społecznym. Z taką sytuacją – według Cichockiego – mamy do czynienia dziś. Procesy odpolitycznienia (utruty posiadane przez obywateli politycznego wpływu na decyzje państwa) oraz odspołecznienia (erozji poczucia solidarności, związanego z realizacją ideału równości, będącego konsekwencją liberalnego myślenia w kategoriach jednostki) destrukcyjnie rozumianą wspólnotę.

Jaką jednak rolę w życiu wspólnoty politycznej, a szczególnie demokratycznej wspólnoty politycznej, odgrywa tradycja? W jakim sensie możemy mówić o politycznej funkcji historii? U Cichockiego odnajdujemy na to pytanie kilka odpowiedzi, które – jeśli już nie uzupełniają się wzajemnie – to z pewnością się nie wykluczają. Odpowiedzi te będą się różnić w zależności od tego, jaką postać wspólnoty politycznej będziemy mieli na myśli. Tam, gdzie mowa o wspólnotcie takiej, jaką ona być powinna, tradycja i pamięć odegrają właściwą dla życia politycznego rolę, tam gdzie wspólnota polityczna będzie zepsuta, tam rola tradycji oraz pamięci będzie w platońskim tego słowa znaczeniu cieniem tej właściwej.

I. W pierwszym wypadku, jaki możemy wyróżnić, historia ma charakter czysto funkcjonalny. Jest narzędziem sprawowania władzy: „[...] ten, kto w polityce kształtuje pamięć o przeszłości, posiada w istocie realną władzę. Obok kontroli finansów i nowych technologii, pamięć stała się jednym z najbardziej realnych środków sprawowania politycznej władzy we współczesnym świecie. Kontrola pamięci umożliwia właściwe panowanie nad sferą opinii publicznej nie tylko w obrębie jednej społeczności, ale także w przestrzeni międzynarodowej” (s. 144).

Stosunek Cichockiego do tak rozumianej funkcji historii, jako narzędzia władzy politycznej (czy też może należałoby powiedzieć władzy symbolicznej) nie jest jednoznaczny. Z jednej strony uznaje jako fakt, że tak być musi

(dlaczego tak być musi, wyjaśnimy poniżej) i że warto by było to wykorzystać. Należy prowadzić sensowną „politykę historyczną” zarówno w wymiarze narodowym, jak i międzynarodowym. Natomiast z drugiej strony dostrzega niebezpieczeństwa z tym związane. Głównym z nich jest woluntaryzm: przekonanie, że historia jest nieskończenie plastycznym tworem, który urabiać można podług swoich wyobrażeń oraz chęci i tym samym podporządkować dowolnym celom. Niebezpieczeństwo to jest realne, co potwierdza praktyka państw totalitarnych. Zapobiec mu może odsłonięcie innego wymiaru historii, który przekracza horyzont tego, co partykularne, podatne instrumentalnej manipulacji, a także nawrót do innej, głębszej formy pamięci – „anamnetycznej pamięci ontologicznej”. Do tego zagadnienia powrócimy w stosownym miejscu.

II. W drugim wypadku historii przypisana zostaje funkcja integrująca demokratyczną wspólnotę. Można to rozumieć dwojako. W pierwszym przypadku, mechanizm integrujący poprzez historię jest znowuż narzędziem sprawowania władzy i kontroli nad społeczeństwem. Potrzeba sięgnięcia doń pojawia się w „czasach powszechnej demokratyzacji i kultury masowej”. Współczesne bowiem demokracje, jak zauważa Cichocki za Schmittem, są społeczeństwami dążącymi do pełnej homogenizacji. Jednorodność ta jest warunkiem utrzymania spójności wspólnoty demokratycznej, która zostaje zagrożona przez większościowe mechanizmy podejmowania decyzji politycznych. Niebezpieczeństwo rozpadu wspólnoty na dominującą większość i podporządkowaną mniejszość zostaje zażegnane dzięki istnieniu czegoś bardziej fundamentalnego aniżeli rozbieżne interesy jednostkowe, a mianowicie dzięki wspólnej tradycji, która jest „swoistym kapitałem społecznego zaufania” (s. 144). W tym przypadku historia może stać się przedmiotem manipulacji, zostać wprzęgnięta w służbę społecznej inżynierii, może stać się spektaklem, ogniskującym uwagę widzów, bo już nie świadomych obywateli, namiastką ich obywatelskiego i patriotycznego zaangażowania.

Można też inaczej rozumieć ową integrującą funkcję historii. Powyżej była ona rozumiana jako *ersatz*, jako to, co w sytuacji braku substancjalnej równości, do której ze swej natury dążą społeczeństwa demokratyczne i która ma gwarantować społeczną jedność, jest owej równości (i wypływającej z niej jedności) namiastką. Tradycja czy też historia taką funkcję integrowania społeczeństwa, a raczej symulowania społecznej jedności, która to *symulacja* zapewnia *realną* jedność, może pełnić dlatego, że pierwotnie, tj. we wspólnocie politycznej na sposób klasyczny rozumianej, pełni ona taką prawdziwie integrującą funkcję.

Współczesne masowe społeczeństwa demokratyczne są w pewnej mierze społeczeństwami na opak. Mianowicie sferze tego, co społeczne, sferze zaspokajania biologicznych i materialnych potrzeb, podporządkowana zostaje sfera tego, co polityczne. Sfera tego, co polityczne jest zaś między innymi sferą realizacji dobra wspólnego. Wspólnota polityczna jest natomiast zjednoczona

poprzez odniesienie do owego dobra wspólnego, jak i poprzez prawo, które nie ma po prostu na celu uzgadniania jednostkowych wolności, lecz wyraża ideę substancjalnie rozumianej sprawiedliwości. Innymi słowy, wspólnotę jednoczy podzielane przez jej członków rozumienie tego, czym jest dobro wspólne i tego, czego wymaga od nas sprawiedliwość. Tam zatem, gdzie mamy do czynienia z właściwą hierarchią wartości, tradycja ma swoje odpowiednie miejsce. Jest ona źródłem sensów, w oparciu o które wspólnota wypracowuje rozumienie tego, czym jest dobro wspólne i czego wymaga sprawiedliwość. Temu znaczeniu, jakie przypisaliśmy integrującym funkcjom historii i tradycji, odpowiada to, co Cichocki nazywa „tradycją rozumianą jako proces racjonalnej selekcji” i odróżnia od „tradycji jako potrzeby estetycznej”<sup>2</sup>.

III. Czym więc jest „tradycja rozumiana jako proces racjonalnej selekcji”? Jest ona – pisze Cichocki – „rozumnym, świadomym przekazywaniem przyszłości przeszłych i teraźniejszych elementów tożsamości zbiorowej oraz równie świadomym ich przyjmowaniem” (s. 119). Jak więc widać, tak rozumiana tradycja tworzy zbiorową samowiedzę, pozwala wspólnocie zachować i pielęgnować swoją tożsamość, określa jej aksjologiczny horyzont. Pozwala na „autodefinicję demokratycznej wspólnoty w międzynarodowym otoczeniu” (s. 118).

Jej racjonalność (czy też rozumność) przejawia się w tym, że respektuje ona pewne wymogi jej konstruowania, które to można nazwać racjonalnymi (czy też rozumnymi). Tradycja jest bowiem, tak jak historia, pewnym konstruktem, nie zaś wiernym opisem tego, jak się rzeczy miały. Nie jest (albo raczej nie powinien być) to dowolny proces konstrukcji, jeśli chce on zachować swój racjonalny charakter. „Aby zachować rozumność i zrozumiałość przekazu – pisze Cichocki – nie można mylić sensów, mieszać chronologii, łamać warunków brzegowych tradycji wytworzonych przez dane wspólnoty ani zasadniczo podważać przyjętych przez nie zasad aksjologicznych” (s. 119).

Czy jednak owe charakterystyczne dla wszelkiej formy dyskursu warunki, jak wymóg spójności, zrozumiałości, zachowania logicznej struktury, wystarczają, aby odsunąć niebezpieczeństwo historycznego woluntaryzmu oraz relatywizmu? Czy wystarczają do tego, aby zapewnić wspólnocie politycznej prawdziwą, opartą na wspólnie podzielanych wartościach, jedność i otworzyć ją na wartości uniwersalne i ogólnoludzkie, a zatem czy pozwalają jej przekroczyć horyzont swojego partykularyzmu? Czy należy odwołać się do czegoś więcej?

---

<sup>2</sup> Nie będziemy zajmować się tutaj omawianiem tego, czym jest tradycja jako potrzeba estetyczna. Dość powiedzieć, że zaspokaja potrzebę estetycznego obcowania z tym, co przeszłe, z tym, co tradycyjne. W tym sensie nie pełni ona żadnych funkcji *stricte* politycznych, ani też nie pozwala na pogłębienie wspólnotowej samowiedzy. Nie będziemy omawiać tutaj także pamięci w jej publicznej funkcji terapeutyczno-emancypacyjnej. Ma ona na celu, mówiąc w skrócie, oczyszczenie pamięci zbiorowej z nekających ją często niewypowiedzianych i nieuświadomionych traum. Taka forma pamięci, jak zauważa Cichocki, zdominowała współczesną debatę publiczną.

Tak właśnie uważa Cichocki. Tym, co ma stać na przeszkodzie wszelkim historycznym nadużyciom, których możliwość wynika stąd że historia jest tworem człowieka, jest istnienie innego rodzaju pamięci. Tą inną formą pamięci, jak już powiedzieliśmy, jest „anamnetyczna pamięć ontologiczna”. Ona też pozwala na odsłonięcie uniwersalnego wymiaru ludzkiej, w tym i politycznej, egzystencji. Czym ona jest i co jest jej przedmiotem?

Trudno u Cichockiego odnaleźć jednoznaczne wyjaśnienie tego, czym jest owa „anamnetyczna pamięć ontologiczna”. Z całą pewnością powiedzieć możemy, nie rozwiewając jednak rodzących się wątpliwości, że jest ona czymś innym niż ta pamięć, która przechowuje zwykłe wydarzenia historyczne. Pamięć ontologiczna nie jest w takim stopniu (a może i nawet nie jest w ogóle) podatna na manipulację, jak to się dzieje w przypadku pamięci historycznej, która, jak widzieliśmy, stać się może przedmiotem inżynierii społecznej.

Cóż jednak oznacza, że pamięć ta ma charakter anamnetyczny i ontologiczny? Pojęcie anamnezy, rzecz jasna, pochodzi od Platona i ma wskazywać na to, że owa pamięć jest specyficzną formą poznania – przypomnieniem sobie – rzeczywistości leżącej poza czasem, rzeczywistości ahistorycznej, ale która warunkuje (ontologicznie) rzeczywistość historyczną. I dopiero odsłonięcie, dotarcie do owej ahistorycznej rzeczywistości, pozwala ujrzeć historię, która jest dziełem ludzkim, skończonym i niedoskonałym, we właściwym świetle: tego, co wieczne i uniwersalne. „Anamneza ratuje pamięć człowieka – pisze Cichocki – przed jego zachłannością, przed *hybris* – odkrywa przed nami ten składnik pamięci, który nie daje się bezpośrednio przełożyć na partykularny język czyjejś historii i dlatego pozostaje zasadniczo niepolityczna, a w każdym razie znajduje się poza zasięgiem politycznej, ludzkiej władzy” (s. 156).

Jak jest to możliwe? Źródłem ludzkiego działania, w tym działania politycznego, jest ludzka kondycja: „ludzkie działanie, [jest] determinowane kondycją człowieka – jego niewiedzą, emocjonalną częścią jego natury, lękiem przed śmiercią i przed destrukcją niezależnych od niego sił zewnętrznych” (s. 152). Działanie zatem zakorzenione w tak rozumianej kondycji człowieczej domaga się sensu, ukierunkowania go na cel. Tym, co ludzkie działanie „racjonalizuje”, tj. nadaje sens ludzkiemu działaniu, jest czas. Umiejscawiając działanie w czasie: odnosząc go do przeszłości, ukierunkowując odpowiednio na przyszłość, wpisując w określoną czasowo narrację, działanie nabiera sensu, wyzwala się spod ograniczeń i niedoskonałości jednostkowego bytu.

Jeżeli przyjąć takie rozumienie roli czasu, to staje się jasne, że nie może być on jedynie pustą miarą, którą działanie dopiero ma wypełnić. Jeśli bowiem byłoby tak, czas nie miałby swego sensotwórczego charakteru. Czas musi być zatem substancjalnie określony, nieść już jakąś treść, a nie czerpać ją z czegoś innego. I tak w rzeczywistości jest. Cichocki wyróżnia cztery koncepcje czasu, które na różne sposoby racjonalizowały ludzkie działanie. Są to: 1) grecka koncepcja czasu „bohaterskich, nieśmiertelnych czynów”, 2) „czas rzymskich

tradycjonalistów”, 3) chrześcijańskie rozumienie czasu, 4) nowożytna koncepcja czasu – „czasu kupców”. Zatrzymajmy się nad chrześcijańskim pojmowaniem czasu, ono bowiem jest najbliższe autorowi *Władzy i pamięci* i stanowi jądro jego koncepcji.

Odwołanie się do chrześcijańskiego rozumienia czasu nie jest przypadkowe. Wpisuje się bowiem w projekt – wywodzący się od Carla Schmitta – „teologii politycznej”. Cichocki, odwołując się do pojęć teologicznych, stara się wyjaśnić polityczny fenomen historii. Warto tutaj odnotować pewną różnicę pomiędzy Schmittem a Cichockim. O ile ten pierwszy utrzymuje, że pomiędzy kategoriami teologicznymi a kategoriami politycznymi zachodzi pewnego rodzaju odpowiedniość czy też że mają one charakter analogiczny<sup>3</sup>, to Cichocki kategorie teologiczne wydaje się interpretować jako kategorie polityczne. Nie będziemy tutaj jednak tego wątku rozwijać, powróćmy do naszego głównego zagadnienia.

Jak powiedzieliśmy, czas pełni funkcje racjonalizujące ludzkie działanie. Jak to się ma do chrześcijańskiej koncepcji czasu? Chrześcijaństwo szybko stanęło wobec problemu nadania sensu ludzkiemu działaniu wobec odwiekającego się w czasie ponownego przyjścia Chrystusa. Problem ten wyrażony zostaje w Drugim Liście do Tesaloniczan św. Pawła. Wspólnota chrześcijańska w Tesalonice popadła w zamęt wywołany odsuwającą się w czasie paruzją – triumfalnym powrotem Chrystusa. Rozwiązania tego kryzysu podjął się św. Paweł, zarysowując w Liście Drugim określoną koncepcję czasu.

Ponowne przyjście Chrystusa nie nastąpi w trakcie życia jednego pokolenia. Cóż więc począć z czasem, jaki został подарowany chrześcijanom? Jak go zapelnąć? Aby odpowiedzieć na to pytanie i tym samym określić stosunek do ludzkiego działania, zostają wprowadzone i zredefiniowane pewne klasyczne kategorie. Są nimi pojęcia odnoszące się do czasu: *chronosu* i *kairosu*, a także pojęcia odnoszące się do celu działania: *telosu* i *eschatonu*. Jednakże kategorią o centralnym znaczeniu jest kategoria *katechonu* – tego, kto powstrzymuje.

Ludzkie działanie wpisane zostaje w perspektywę czasu ziemskiego – *chronosu*, jak i „czasu” boskiego – *kairosu*. Jest działaniem realizowanym w wymiarze doczesnym, urzeczywistniającym właściwy dlań cel (*telos*). Z tej racji jednak, że wpisane zostaje także w perspektywę zbawienia – *oikonomiki* zbawienia – ma ono i inny cel: *eschaton*, określający koniec wszelkiego

---

<sup>3</sup> „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie – pisze Schmitt – to zsekularyzowane pojęcia teologiczne. Dowodzi tego nie tylko historyczna ewolucja tych pojęć, które zostały przeniesione z teologii do nauki o państwie – w ten sposób na przykład wszechmocny Bóg stał się wszechmocnym prawodawcą, lecz świadczy o tym również ich systemowa struktura, której znajomość konieczna jest do ich socjologicznego ujęcia. Stan wyjątkowy ma dla nauki o prawie analogiczne znaczenie jak cud w naukach teologicznych. Dopiero kiedy uświadomimy sobie takie analogie, możemy w pełni zrozumieć rozwój różnych idei z zakresu filozofii państwa, który dokonał się w ostatnich stuleciach”. Carl Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, SIW ZNAK, Kraków 2000, s. 60–61.

działania. Człowiek znajdujący się zatem na przecięciu dwóch wymiarów: ziemskiego i boskiego, jak i podporządkowany dwóm celom: zachowaniu i podtrzymywaniu doczesnej egzystencji, co jest jego *telosem*, jak i oczekiwaniu ponownego przyjścia Chrystusa i zbawienia, co stanowi *eschaton*, wydaje się być rozdarty między dwoma porządkami i dwoma rodzajami celów. Jak to pogodzić i nadać ludzkiej egzystencji jedność? Z pomocą przychodzi tutaj koncepcja *katechonu*.

Ponowne przyjście Chrystusa, jego paruzja, ma być poprzedzone w historii panowaniem Antychrysta i triumfem zła. Ale owo nadejście czasu ostatecznego jest odraczane przez siłę – *katechon*. Czytamy w II Liście św. Pawła do Tesaloniczan: „Co się zaś tyczy przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa i spotkania naszego z nim, prosimy was, bracia, abyście nie tak szybko dali się zbałamucić i nastraszyć, czy to przez jakieś wyroczenie, czy przez mowę, czy przez list, rzekomo przez nas pisany, jakoby już nastał dzień Pański. Niechaj was nikt w żaden sposób nie zwodzi; bo nie nastanie pierwej, zanim nie przyjdzie odstępstwo i nie objawi się człowiek niegodziwości, syn zatracenia. Przeciwnik, który wynosi się ponad wszystko, co się zwie się Bogiem lub jest przedmiotem boskiej czci, a nawet zasiądzie w świątyni Bożej, podając się za Boga. [...] A wiecie, co go teraz powstrzymuje, tak iż się objawi dopiero we właściwym czasie. Albowiem tajemna moc nieprawości już działa, tajemna dopóty, dopóki ten, który teraz powstrzymuje nie zejdzie z pola. A wtedy objawi się ów niegodziwiec, którego Pan Jezus zabije tchnieniem ust swoich i zniweczy blaskiem przyjścia swego” (2 Tes 2, 1–8).

*Katechonowi* można nadać trojaką interpretację. Można uznać, że siłą tą jest (1) sam Bóg bądź (2) Kościół albo też (3) państwo. Cichocki słusznie nie rozdziela owych interpretacji, uznając, że wzajemnie się one uzupełniają. Człowiek, z Bożą pomocą, realizuje w historii Boski plan zbawienia, powstrzymując poprzez struktury Kościoła i państwa triumf zła w historii, a także uświadamiając sobie swoją rolę w tym procesie. W tym sensie egzystencja ludzka zyskuje na jedności, a oba wymiary jego egzystencji, doczesna i wieczna, znajdują swoje należyte miejsce. Historia będąc ludzkim dziełem, a przez to skazana na nieuchronny partykularyzm, uzyskuje wymiar uniwersalny, a perspektywa wieczności nadaje jej trwały sens.

Podsumowując można powiedzieć, że dla Cichockiego historia funkcjonuje, a przynajmniej funkcjonować powinna, w dwóch wymiarach. W wymiarze naszej zwykłej pamięci, podatnej na manipulację i zniekształcenia. Historia tak rozumiana to historia ludzka, realizowana w obszarze tego, co skończone, niedoskonałe i kruche. Zyskuje ona jednak nowy wymiar poprzez odniesienie jej do tego, co ją warunkuje – Boskiego planu zbawienia. Spojrzenie na naszą doczesną historię *sub specie aeternitatis* okazuje się jedynym remedium na historyczny woluntaryzm i relatywizm.